

## **“Aqui não é aldeia”: por uma perspectiva indígena e cidadina da cidade de Canarana<sup>1</sup>**

Amanda Horta

*Laboratório de Alteridades, UFPA*

*Saúde Coletiva, Epistemologias do Sul E Interculturalidades, UFSB*

Partindo do material de minha tese de doutorado (Horta, 2018) – uma etnografia sobre as relações entre os diferentes indígenas do Território Indígena do Xingu (TIX) que ocupam hoje a cidade de Canarana (MT) –, este trabalho propõe uma reflexão sobre os regimes de diferenças através dos quais estas pessoas de diferentes etnias conceituam e organizam de maneiras criativas suas experiências na cidade e em suas aldeias. Em uma certa antropologia empreendida sobretudo no Brasil que se interessa pela “elucidação das condições de autodeterminação ontológica do outro” (Viveiros de Castro, 2006 :47), as análises sobre fluxos migratórios das populações indígenas e as comparações entre as experiências indígenas nas cidades e nas aldeias se alocam, usualmente, numa perspectiva aldeada, em detrimento de uma perspectiva dos indígenas na cidade, no mundo dos brancos.

Os exemplos recentes já se amontoam. São poucas as etnografias que, hoje, podem se furtar de dizer das relações dos indígenas com os brancos e são cada vez mais frequentes aquelas que tomam estas relações justamente como seu objeto focal. Centradas na vivência indígena em contexto aldeão, tais contribuições etnográficas vêm demonstrando que as imagens da pobreza e da vulnerabilidade social são insuficientes para qualificar a presença indígena nos espaços urbanos. A etnografia de Gow (1991) entre os Piro do baixo rio Urubamba já atentava para a necessidade de uma abordagem atenta aos pressupostos sociocosmológicos que se colocam não só nos contextos aldeados, mas também para os indígenas em “situação ampliada de interação” – para usar a expressão de Luís Roberto de Paula (2017). A recusa de Gow é aos estudos que assumem que o contato sempre desencadeia a desagregação cultural e a ruptura absoluta dos indígenas com os modos de existência em suas comunidades de origem, uma dualidade que continua a se mostrar ineficaz em vista dos processos de transformação vividos pelos ameríndios.

---

<sup>1</sup> Trabalho apresentado na 32ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 30 de outubro e 06 de novembro de 2020.

Esta literatura antropológica orientada para a socio-cosmo-lógica nativa, trouxe avanços importantes aos estudos das populações indígenas no Brasil. A formulação de maior projeção, sem sombra de dúvidas, é a teoria do perspectivismo ameríndio, uma síntese conceitual etnográfica das cosmologias amazônicas, formulada por Tânia Stolze Lima e Eduardo Viveiros de Castro, em meados dos anos 1990. O perspectivismo descreve o fato, altamente documentado nas cosmologias amazônicas, de que a vida ameríndia se dá em um mundo animado por humanos e não-humanos, seres dotados de agência e, por isso, de um ponto de vista ativo sobre o mundo, com quem os indígenas interagem de forma positiva ou não, e cujas presenças não podem ser ignoradas. O índice da perspectiva é a diferença corporal: todos os sujeitos veem a si mesmos como humanos, mas, em condições normais, veem aqueles com corpos diferentes, como não humanos. Se depreende daí, também, o conceito de perspectiva ou de ponto de vista, que se desdobra na possibilidade, afirmada pelos indígenas das mais diferentes regiões das Américas, de um sujeito experimentar, temporariamente ou não, *outros* pontos de vista.

Retomo aqui este conceito pois faço coro aos autores que entendem que, formulado a partir de etnografias centradas no contexto aldeado, a ideia de ponto de vista é um conceito chave para os desenvolvimentos recentes da literatura americanista, dentre os quais destaco aqueles que identificam pressões, ansiedades e transformações acarretadas pela relação assimétrica com os brancos e a sociedade nacional de modo geral. Isso porque o conceito de perspectiva não aponta para uma visão parcial de um mundo objetivo (como propõe o relativismo), mas para um engajamento que cada sujeito, cada corpo específico, cada espécie, precisa entreter com o mundo como condição de sua existência. Daí um multinaturalismo: cada espécie (cada tipo corporal) se relaciona com, maneja e habita, um mundo particular, e a especificidade dos múltiplos mundos tem seu contraponto na extensão transespecífica da possibilidade da possibilidade de agência.

É esse molde complexo que foi sumarizado na afirmação de que o perspectivismo postula uma cultura e muitas naturezas, muitos mundos, o ponto de vista como a expressão das diferenças corporais entre os sujeitos. A afirmação costuma vir acompanhada de uma explicação que já ganhou ares de anedota: “o que para nós é sangue, para o jaguar é cauim; o que para as almas dos mortos é um cadáver podre,

para nós é mandioca pubando; o que vemos como um barreiro lamacento, para as antas é uma grande casa cerimonial” (EVC, 2002. P e M. :379). O que não costuma ganhar muito destaque é que o fato de que, a onça ser um sujeito e ver a si mesma como humana, não implica necessariamente que a vida da onça, atualmente, seja igual à vida dos humanos, justamente porque ela possui um corpo distinto, afecções distintas, um modo de comer, de se enfeitar, de falar e de viver distinto daquele dos humanos. Pelo menos hoje – muitas vezes o tempo mítico é diferente –, afirmam alguns grupos indígenas, as onças são seres solitários, que não vivem em aldeias. Também divergentes da vida humana, Joanna Overing (1985) registrou que, para os Piaroa, os seres imortais celestes vivem sós, tem uma existência solitária, mas se veem eles também como humanos. A “cultura de fundo” não é cultura no sentido de “modo de vida” de fundo, mas de **ter** um modo de vida, uma interação com os outros sujeitos (a paisagem), *específica* – algo que o senso comum tende a recusar aos não humanos, por mais que a história natural demonstre tantas vezes haver.

Isso é importante para entendermos de vez que os indígenas não necessariamente postulam haver uma simetria entre as experiências perspectivas: experiência do porco não é a mesma da minha, por mais ambos vejamos a nós mesmos como humanos. O maior índice de diferença, como já disse, é a morfologia, a forma visível dos corpos. A diferença está no corpo, mas o corpo não como imagem e sim como instaurador de relação social, como conjunto de afecções, como um modo de interação com a paisagem e os sujeitos que a habitam. Muitos mundos, podem sempre levar a engajamentos diferentes e a vidas diferentes. A perspectiva, portanto, diz de uma intencionalidade idêntica à consciência humana, de uma condição de sujeito que é, pelo menos potencialmente, extensível a todos os seres do *cosmo* ameríndio – não exatamente de uma vida à moda indígena replicada em cada ponto de vista.

Este princípio ontológico se torna latente quando os indígenas se referem aos processos de “virar”, que dominam as narrativas dos xamãs ameríndios, verdadeiros “mestres do esquematismo cósmico” como afirmou Taussig (1987 *apud* Viveiros de Castro, 1996 “Pronomes C e PA”). Os xamãs são capazes de virar outro para resgatar as almas dos doentes, mas o que caracteriza sua expertise é menos a capacidade de virar, e mais a destreza com que ele é capaz de desvirar, de voltar a ser humano outra vez – ainda que não se tenha muita certeza de que as experiências da perspectiva de lá não

contaminem as de cá, tornando essa humanidade retomada questionável em certos contextos.

Entre os ameríndios, quando uma pessoa desaparece na floresta, se perde no mato, é comum dizer que ela virou bicho, e com a perspectiva do bicho, seguiu-os e foi fazer parentesco com eles (ver por exemplo Vilaça 2005). Se não volta, da perspectiva dos vivos, ele morreu – embora siga como animal, na floresta. Isso significa dizer que a morte depende também de uma perspectiva – aqueles com os corpos de vivos veem assim, mas aqueles com corpo do animal que capturou sua perspectiva, acabam de ganhar um novo parente. Neste caso, o que temos é morte daqui, reprodução da vida acolá.

Tais perspectivas, cabe notar, estão geralmente associadas a uma dimensão espacial, que contribui para a estabilização dos corpos que estão em continuidade com a paisagem. Há casos em que os mitos de origem narram já a partição do mundo, o demiurgo destinando certas terras aos brancos, outras aos índios, outras aos espíritos e assim por diante. O livro “A queda do céu” de Davi Kopenawa e Bruce Albert (2015), refere-se muitas vezes às viagens do autor-xamã às terras dos brancos, terras outras, que estabilizam a perspectiva dos brancos e desestabilizam as perspectivas outras. Nessas ocasiões, Davi quase sempre “virava-outro” – diante da instabilidade de seu corpo, quem cooptava sua perspectiva eram os espíritos dos brancos. Com a perspectiva de espírito, nessas viagens, Davi perigava morrer como humano. Ele então retornava das viagens para sua aldeia no Totoobi, deitava na sua rede, tomava o pó de *yãkoana* e melhorava pouco a pouco. Perder a perspectiva era como adoecer. De fato, é isso que se passa com os doentes. Aprendendo a visitar esses outros mundos, Davi se tornava mais apto em seu trabalho xamânico de resgatar as almas perdidas ou roubadas dos enfermos.

Como mostra Peter Gow (1995), a partir de sua experiência junto aos Piro da Amazônia peruana, o lugar onde uma pessoa cresceu e foi criada junto aos parentes é seu espaço social por excelência. Mas para que este lugar pudesse existir, foi preciso abrir uma clareira, limpar o mato, construir casas, plantar roças e assim por diante, numa infinidade de atividades de manejo ambiental que transformam a floresta -- um lugar de animais e espíritos, cujo ponto de vista é diferente do dos humanos – no espaço social por excelência do grupo que ali vive. Estar na aldeia, este lugar produzido pelas

transformações que os parentes fazem, juntos, na paisagem, tem um efeito de estabilização da perspectiva – no lugar dos parentes, os corpos em condições normais são humanos aos olhos uns dos outros. Fora da aldeia, a presença dos parentes ajuda a avaliar a qualidade da própria humanidade: ver seus parentes como humanos indica a estabilidade da própria perspectiva.

É em consonância com esses desenvolvimentos que, recentemente, etnógrafos vem demonstrando que, para muitos grupos ameríndios, a experiência da cidade é conceituada enquanto uma experiência perspectiva, no sentido que Tânia Stolze Lima e Eduardo Viveiros de Castro dão ao conceito. A novidade não é dizer que a cidade proporciona a experiência de um outro ponto de vista. De fato, como mostrou Manuela Carneiro da Cunha (1998), referindo-se sobretudo ao ocidente amazônico, é comum que as experiências na cidade contribuam para a formação xamânica dos sujeitos indígenas, no mesmo sentido em que contribuem as experiências de mundos espirituais e animais. A autora aponta diferentes etnografias que registram que os xamãs das cidades são considerados, pelos indígenas, como mais poderosos que os xamãs das aldeias.

*“Para o xamã de um mundo novo, de pouca valia serão seus antigos instrumentos, as escadas xamânicas que lhe dão acesso aos diversos planos cosmológicos (Weiss 1969; Chaumeil1983), sua aprendizagem, seus espíritos auxiliares, suas técnicas; montagens de outras técnicas podem ser preferíveis. Mas, ainda assim, cabe-lhe, “por dever de ofício”, mais do que pelos instrumentos conceituais tradicionais, reunir em si mais de um ponto de vista. Pois, apenas ele, por definição, pode ver de diferentes modos, colocar-se em perspectiva, assumir o olhar de outrem (Viveiros de Castro 1996)” (Carneiro da Cunha, 1998)*

A cidade seria, nesse sentido, também um *outro* mundo, com as marcas de alteridade correlativas às dos mundos habitados por seres de outras espécies – num universo em que a espécie costuma ser, como vimos, marca de uma *outra* perspectiva. A experiência indígena nas cidades é aqui conceituada como a experiência de um outro ponto de vista. A novidade trazida pelas etnografias realizadas entre indígenas na cidade é demonstrar uma dimensão coletiva deste fenômeno desde este *outro* ponto de vista assumido pelos indígenas, aproximando-se assim da dimensão pragmática da transformação ontológica, do “virar”, e não apenas das formulações teóricas ou filosóficas que os indígenas fazem destas experiências. Se sabemos que os indígenas podem chegar a virar onças, mas uma vez que uma onça é puro potencial predador,

tudo indica não ser possível acompanhar estas onças, dialogar com elas, mas sim contar, do ponto de vista de quem foi e voltou, esta experiência. Para levar o conceito de perspectiva às últimas consequências é preciso abrir-se à possibilidade de que, narradas desde outras perspectivas, essas histórias não seriam necessariamente as mesmas.

### **Dimensão perspectiva da cidade nas etnografias recentes**

A etnografia sobre a experiência indígena das cidades abre esse novo campo de possibilidades. Destaca-se o trabalho de Eduardo Nunes, que descreve como os karajá de Buridina exploram essa dimensão perspectiva da cidade, terra dos brancos.

“Aldeia e cidade são marcadas por distintas socialidades, que não se confundem. Dizem que a cidade tem suas “leis”, falam “na lei da cidade”, na “lei do branco”, a “organização lá de fora”, utilizando estes termos para contrastar com a “cultura”, o “jeito cultural”, o “nosso jeito” ou a “lei do índio”. Renan, por exemplo, me explicou certa vez que “quando a gente vai pra cidade, quando atravessa o portão [da aldeia] ali, tem que tirar a memória indígena, guardar no bolso e colocar a memória de não-índio no lugar [gesticulando com as mãos como se tirasse e colocasse pequenos chips de memória em sua cabeça]” (Nunes, 2012 :85).

A metáfora dos chips, descreve a experiência da cidade através de uma habilidade similar à do xamã: acessar o ponto de vista dos brancos permite que os Karajá de Buridina afirmem-se enquanto sujeitos no espaço urbano, onde a perspectiva mais estável não é a dos parentes. Na aldeia por sua vez é preciso “mudar o chip”, agir em conformidade com o parentesco. Como mostra Nunes, esse jogo perigoso depende, em última instância, de habilidades particulares que não estão garantidas de antemão. As transformações são potencialmente reversíveis, mas não há garantia de que serão revertidas. Nesse sentido, me parece interessante o modo como a etnografia se aprofunda nos desejos dos indígenas enquanto *tori* – desejos que não são reduzíveis a desejos que o Estado tende a imputar a branco ricos ou a brancos pobres.

A etnografia que dá corpo à minha tese de doutorado também demonstra como indígenas de diferentes etnias que habitam o Território Indígena do Xingu e que ocupam a cidade de Canarana (MT) de modos e por períodos variáveis (experiências entendidas ora como morar, ora como visitar ou como passear na cidade), conceituam a cidade como uma outra perspectiva – um lugar que estabiliza afetos específicos, diferentes daqueles da cidade, onde manter a autonomia sobre si implica também um jogo de perspectivas.

As experiências de Kuia Nahukwá na cidade de Canarana são exemplares nesse sentido. Kuia vive na aldeia Nahukwá, na parte alta do TIX, mas costumava me procurar quando vinha à cidade de Canarana. No ano de 2014, encontramos-nos diversas vezes<sup>2</sup>. Kuia costumava me contar que, na cidade, ele gostava de ir à Igreja: em certa ocasião, um pastor presenteou-lhe com uma bíblia e disse que ele deveria lê-la. "Mas aí, chega na aldeia e esquece tudo", disse rindo. Kuia se referia à Igreja de maneira bastante genérica, sem interessar-se em especificar a denominação, ou diferenciar protestantes e católicas. Para muitos indígenas em Canarana Igreja é Igreja e sua especificação está relacionada exclusivamente à comunidade que a frequenta. Quase sempre o contato dos indígenas com a Igreja vem através de pessoas que os convidam e é esta relação que sustenta a relação com determinada linha religiosa. Como consequência, é comum que um indígena com muitas relações na cidade, frequente muitas Igrejas diferentes.

A relação dos indígenas com as Igrejas e as inúmeras práticas de evangelização dos povos indígenas, nas aldeias e nas cidades, é complexa e requer rigor etnográfico. De fato, no Brasil e no mundo, há muitos casos em que populações nativas buscam o estabelecimento de relações com os missionários e com as religiões (Monteiro, 2006; Vilaça, XXXX), de modo que nada garante, que essa relação perspectiva com a cidade não seja passível de se transformar. Sobre o caso aqui narrado, a possibilidade apontada por Kuia, de "esquecer tudo" e viver sobre outros princípios, diferentes daquele que o pastor lhe havia indicado, mostra como os princípios da cidade não se estendem de maneira simples e natural à aldeia. Isso não significa, porém, que Kuia diminuísse a importância da Igreja *na cidade*. Não é que ele enganasse o pastor, que se aproveitasse dele, num tipo de cálculo racional utilitarista perverso. Longe disso, Kuia considerava muito importante ir à Igreja *quando estava em Canarana*, trajava-se com esmero, comprava boas roupas novas para seus filhos, participando dessa cerimônia cidadina com dedicação. Para assumir a perspectiva de *outrem* – no caso, a perspectiva dos brancos da cidade -- é preciso se engajar nessa perspectiva, agir com ela, através dela, fazer parte dela. Nesse sentido, a experiência

---

<sup>2</sup> Sua esposa deu à luz um menino, nascido na cidade; o gerador precisou de reparo; os benefícios sociais de sua mãe e esposa precisavam ser sacados; as prestações de um freezer iam vencer; os meninos queriam balinhas, iogurt. Essas são algumas razões das razões que Kuia me anunciou nas quatro vezes que nos encontramos na cidade de Canarana no ano de 2014. Cada viagem à cidade era justificada por mais várias dessas razões, e muitas vezes também por outras, que não se sobrepujam nem mesmo se escalonavam em razões maiores ou menores, principais ou secundárias. O tema das razões é abordado na tese.

da cidade se alinha com as formulações perspectivistas desenvolvidas em contextos aldeados por Tânia Stolze Lima e Eduardo Viveiros de Castro.

Vale tomar o caso de Kuia em paralelo com o de Kahala Yawalapiti. Kahala se mudara para Canarana em 2007, quando “não tinha índio” em Canarana. Naquela época, dizia ela referindo-se ao tempo em que se mudou para cidade, era muito melhor. “Por quê?” – eu perguntei. “[Hoje,] Canarana é uma cidade com índios demais. O pessoal fala muito” – Kahala me respondeu.

“Eu nem ando com índio aqui não, só Sarah que é minha amiga. E mesmo assim, ela não vai na minha casa, e eu não vou na casa dela. Aqui não é igual aldeia, que você chega e tem aquele tanto de gente na casa. Aqui é de branco. Eu penso igual branco” (Kahala Yawalapiti, janeiro de 2017).

Nesta ocasião, conversávamos eu, Kahala e Sarah Kuikuro, enquanto caminhávamos na pista de *cooper* da cidade. Sarah tomou a palavra e passou a me contar que esperava Kahala na porta da casa dela e que esta não a convidava para entrar. Falou sorrindo e emendou: “eu também não convido”. Elas me falavam isso uma diante da outra, sem nenhum tipo de constrangimento. Kahala marcava que visitar é uma atividade característica das aldeias, espaços cujo ideal relacional tende para o parentesco, que se desenha na linha tênue que articula afinidade e consanguinidade.

Estes casos, dos “chips” karajá, das amigas Sarah e Kahala e de Kuia Nahukwá evidenciam que a mudança de perspectiva só é possível dentro da perspectiva indígena. “Pensar igual branco”, ou frequentar a Igreja com fervor na cidade, opera uma teoria da transformação *que é* “indígena, não branca, uma teoria, justamente, que pressupõe a recusa do Um, do Estado que se constitui pela desconstituição dos povos sob sua totalização transcendente (2015: 11)”.

É nesse sentido de perspectiva como um marca do sujeito que, ainda que extensível a todos, traz a possibilidade de que cada um experimente a vida de modos distintos, que me interessa falar de uma perspectiva da cidade e de uma perspectiva da aldeia, e não no sentido de duas visões parciais. Não há aqui um somatório, mas acoplamentos<sup>3</sup>, uma relação produtiva entre elementos díspares, que produz justa e continuamente o sujeito. A produção se manifesta na transformação contínua do corpo dos sujeitos e não em uma atadura a uma imagem sombria do objeto desejado. No

---

<sup>3</sup> Como nas máquinas desejanter de Deleuze-guattari ([1972/1973] 2010)



mundo dos desejos, juízos positivos e negativos sobre a aldeia ou sobre a cidade coexistem sem contradição, pois os elementos se agregam formando o que Nunes chamou de “dois sem intervalo”, uma existência dupla e não uma ambiguidade (Nunes, 2012).

Os pontos de vista da cidade e da aldeia, não se somam dentro do sujeito que vive essas duas experiências. Se alternam. Não se pode ser parente e não parente ao um só tempo, pois não se pode ter duas perspectivas distintas, nem mesmo uma “perspectiva mestiça”. É preciso assumir um ponto de vista<sup>4</sup>. Se levamos a sério a afirmação indígena de que a cidade é uma outra perspectiva, isto é, ela institui fluxos relacionais potencialmente distintos dos da aldeia, as pesquisas com foco nessa perspectiva se abre em potência. Mais do que isso, considerando que a experiência da cidade se intensificou recentemente em muitas regiões – a pressão do avanço da civilização sobre os territórios indígenas, demarcados ou não, é cada vez maior – temos contextos que são, em grande medida, novos, onde a situação é de especulação e criatividade ativas.

### **Canarana**

A presença indígena em Canarana, é definitivamente um destes casos. Canarana é uma cidade do Mato Grosso, fundada no final da década de 1970. Pelo menos desde a criação do Parque Nacional do Xingu, hoje Território Indígena do Xingu, em 1961, os indígenas não frequentam este espaço. Um velho xamã kamayurá me disse certa vez que costumava caçar ali, antes da criação do território indígena. A região, contava ele, tinha muito bicho<sup>5</sup>. A criação do Parque (hoje indígenas das diferentes etnias que ali habitam preferem chamá-lo território, para afastar as concepções de lazer do primeiro nome) é seguida pelas políticas de ocupação da Amazônia, que estimulam a ocupação

---

<sup>4</sup> A tese de Calheiros narra esse processo em que ser daqui, implicava não ser de lá. Não é a única. Marina Novo e Antônio Guerreiro também. Mas nestes três exemplos, a experiência em questão colocava: construir parentesco com estes ou aqueles? Os daqui ou os de lá? Ficar nessa ou naquela casa indígena? Mas os indígenas não habitam apenas suas aldeias e essa situação já se consolidou na América Latina e no Brasil. No contexto atual em que torna-se nítido o esforço de alguns segmentos políticos por operar um retrocesso no reconhecimento do direito indígena à diferença, os trabalhos da antropologia da alteridade sobre os contextos ampliados de interação indígena ganham cada vez mais destaque na disciplina (Albert & Ramos, 2002; Lasmar, 2005; Andrello, 2006; Gordon, 2006; Vilaça, 2006; Kelly, 2011).

<sup>5</sup> A sociedade alto-xinguana recusa em sua dieta os animais de caça, mas os Kamayurá, incorporados a este sistema de relações multilíngues apenas no século XVIII, guardam ainda o gosto pela caça, ainda que hoje não a consumam no dia a dia.

da área por colonos e grandes produtores. Pouco a pouco, o Mato Grosso vai sendo tomado pela agricultura industrial e pela criação de bois, e as populações nativas ficam cada vez mais restritas aos seus territórios demarcados. Mesmo que o espaço onde se erige Canarana tenha sido, em algum momento na história, parte de um extenso território indígena, as transformações na paisagem, o asfalto e os anúncios luminosos de hoje não deixam dúvida. Outra gente maneja a paisagem e a tornou própria de si. Canarana não é mais terra de índio.

Em 1981, apenas 5 anos depois do surgimento oficial da cidade, Luís R. Cardoso de Oliveira defendeu uma tese sobre os colonos sulistas de Canarana. À época, os indígenas do TIX não frequentavam, quanto menos viviam, na sede do município – não havia ali tampouco indígenas de outras etnias<sup>6</sup>. A relação entre os indígenas e os brancos da cidade aparece apenas em imagens estereotipadas que os tomam ora como empecilho à civilização e ao progresso, ora como o bom selvagem à moda do romantismo europeu. Os indígenas do TIX não aparecem na tese do referido autor. Os relatos dos indígenas do TIX sobre as primeiras visitas às cidades brasileiras, incluindo Canarana, remetem justo ao início dos anos 1980, quando viajavam no intuito de vender itens de artesanato e comida (Ireland, XXXX, Oakdale, XXXX). Mas à época, esses deslocamentos eram bastante raros.

Hoje a presença indígena em Canarana salta aos olhos. Um levantamento realizado em 2011 apontava 70% da população indígena na cidade como proveniente das aldeias do alto Xingu (ISA & FUNAI, 2011). Os dados são antigos e, em 2016, os indígenas do TIX já estimavam que este número fosse pelo menos 3 vezes maior – a distribuição étnica, com predomínio do alto Xingu, parecia-lhes pertinente, porém. Não é de se espantar: Canarana ocupa uma pequena porção sudeste do Território, com acesso ao rio Culuene, que é por onde se estende boa parte das aldeias alto-xinguanas e quase todas as aldeias karib do alto Xingu (ver mapa). Ainda assim, Canarana é “uma cidade com índios demais”: uma afirmação recorrente que não se pauta apenas no número de indígenas que a frequentam, mas sobretudo na variedade étnica dos indígenas do TIX que a ocupam. Há sim uma maioria alto-xingua e dentre estes uma

---

<sup>6</sup> Hoje temos os xavante

maioria karib, mas pelas ruas asfaltadas da cidade se espalham indígenas das diferentes regiões do TIX.

Nas aldeias do TIX e cidades do entorno é possível ouvir dos indígenas histórias, casos, reflexões onde eles comparam a vida em suas aldeias no TIX com a vida na cidade. Muitas vezes eles destacam o contraste, afirmando as diferenças da vida lá e cá. O contraste entre a aldeia e a cidade é o juízo majoritário da vida indígena em Canarana, isto é, surge nas conversas e nas situações onde a cidade se coloca como terra dos brancos, estabilizadora de afetos brancos. Nestes momentos, a avaliação dos indígenas sobre a cidade e a aldeia pode ser boa ou ruim, mas de todo modo, o investimento das relações é, da perspectiva indígena, um investimento de homogeneização, de identificação com os brancos e com a cidade, convocando o contraste com o modo de relação da aldeia<sup>7</sup>.

Mas há, na cidade também, fluxos menores, moleculares, que operam como linhas de fuga e diferenciam as existências na cidade. É nestes fluxos que encontramos, na cidade de Canarana, redutos de aldeia, espaços onde a relacionalidade aldeã dita o tom das relações, quando o que se percebe, portanto, é a continuidade entre a vida na aldeia e a vida na cidade. O interior de quase todas as casas indígenas que conheci, eram espaços assim. As circunstâncias que marcam as diferenças entre as experiências merecem destaque por serem acionadas nos momentos em que se diz do desenvolvimento de determinados conhecimentos, capacidades, poderes e transformações.

Nesta apresentação oral, irei expor três circunstâncias da vida em Canarana nas quais os indígenas apontam a continuidade entre a aldeia e a cidade. A primeira delas é quando os indígenas se referem a questões relacionadas à vida em família, ao ambiente doméstico; a segunda se dá no contexto político, momento em que os indígenas modulam seus corpos de modo a firmar sua perspectiva indígena em contraste com a perspectiva dos brancos, seus principais interlocutores nessas ocasiões. A terceira é o contexto jocoso, em (algumas) piadas. Todos eles destacam a continuidade entre as subjetividades, ações e desejos indígenas em suas aldeias no TIX e na cidade de Canarana, e importância de “lembrar” dos parentes.

---

<sup>7</sup> A referência aqui, mais uma vez, é a psiquiatria materialista de Deleuze Guattari.

Em seguida apresentarei circunstâncias onde se destaca o seu justo oposto: o contraste entre a vida em suas aldeias e a vida da cidade. Nesses, a dimensão produtiva da cidade, aquela que atrai os indígenas e que tem relação com o desejo de estar em Canarana, salta aos olhos. Aqui entram os sofrimentos da cidade, as batalhas vencidas, as doenças longe da família, a importância de “esquecer” os parentes. A questão se desenrola justa na reversibilidade da memória – é preciso alternar lembrança e esquecimento, o que só é possível pela alternância da perspectiva: quem lembra não esquece, quem esquece não lembra. Debater com outros autores interessados no tema da presença indígena na cidade sobre as implicações políticas, sociológicas e cosmológicas dessa alternância, em Canarana e em outras regiões, é objetivo geral dessa apresentação.

### Referências Bibliográficas

Carneiro da Cunha, Manuela. (1998). Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução. *Mana*, 4(1), 7-22.

Gow, Peter. 1991. *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.

Horta, Amanda. 2018. *Relações Indígenas em Canarana*. Tese de doutorado. PPGAS Museu Nacional. Rio de Janeiro.

Kopenawa, Davi. & Albert, Bruce. 2015. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das letras.

Nunes, Eduardo Soares. 2012. *No asfalto não se pesca. Parentesco, mistura, e transformação entre os Karajá de Buridina (Aruanã – GO)*. Dissertação de Mestrado. PPGAS - UNB. Brasília.

OAKDALE, Suzanne. 2005. *I foresee my life: the ritual performance of autobiography in an Amazonian community*. Lincoln: The University of Nebraska Press.

\_\_\_\_\_. 1995. Land, people, and paper in Western Amazonia. Em. HIRSCH;

O’HANLON.(Orgs.) *The anthropology of landscape. Perspectives on place and space*. Oxford: Clarendon Press.

OVERING, Joanna (org). 1985. *Reason and Morality*. London: Routledge.

PAULA, Luís Roberto de. 2017. Afirmção de direitos indígenas em contextos ampliados de interaço social: referências bibliográficas e alguns problemas de investigaço. *ARACÊ – Direitos Humanos em Revista*, Ano 4, n. 5.

Vilaça, Aparecida. "Chronically Unstable Bodies: Reflections on Amazonian Corporalities." *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 11, no. 3, 2005, pp. 445–464.

Viveiros de Castro, E. 1996. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana* 2(2), Rio de Janeiro.

\_\_\_\_\_. 2002. "Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena". In: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify.

\_\_\_\_\_. 2015. Prefácio. "O índio em devir". In HERRERO, M. e FERNANDES, U. (orgs.). *Baré: povo do rio*. São Paulo, Edições Sesc.